فلسفة المشروع الحضار

بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي

المؤلف: **الدكتور أحمد جاد عبد الرازق**.

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، (هيرندن، فيرجينيا).

الطبعة: الأولى، 1416هـ/1995م، جزءان، (1031ص).

عبدالعزيز برغوث*

تقديم عام

ليس الغرض من هذا العرض تقويم دراسة اجتهد فيها الباحث الكريم وبذل فيها وسعه في موضوع مهم في الفكر الإسلامي المعاصر، ولكن أقصى ما تنشده هذه القراءة هو أن تعرض أفكار الكتاب بشكل عام، وتسهم في مناقشة إشكالية خطيرة تواجه العقل المسلم وهو يخوض حركة النهضة ويبحث في فلسفة المشروع الحضاري.

تقع الأطروحة الموسومة بفلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، في جزأين ويبلغ عدد صفحاتها 1031 صفحة من الحجم المتوسط، بما في ذلك قائمة المصادر والمراجع باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية، وفهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وفهرس الأعلام.

* ماجستير من قسم معارف الوحي والتراث، بالجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا، ويعمل الآن محاضراً فيه.

قسم الباحث أطروحته إلى مقدمة وثلاثة أبواب أساسية وخاتمة في المقدمة تحدث عن حقيقة الفلسفة الإسلامية وحدد المجال الزماني والمكاني لدراسته، وتعرض لدراسة الفلسفة الإسلامية الحديثة والمنهج المعتمد فيها.

خصص الباب الأول لبحث أبرز العوامل التي ساعدت على نهضة الفكر الفلسفي في مصر في القرن العشرين، ولهذا الغرض قسم الباحث هذا الباب إلى ثلاثة فصول، ركز أولها على أثر عامل التعليم في نهضة الفكر الفلسفي، والثاني أكّد أهمية عامل الاستشراق والبعثات، وأما الفصل الثالث فقد أبرز فيه أهمية عامل الصحافة والترجمة في حركة نهضة الفكر الفلسفي في مصر.

وفي الباب الثاني حاول الباحث إعطاء صورة عن أبرز التيارات الفكرية في مصر في القرن العشرين، ولهذا الغرض خصص الفاصل الأول لدراسة تيار التجديد الديني، وعقد الفصل الثاني لدراسة تيار الإحياء الإسلامي وأقطابه، وفي الفصل الثالث من الباب الثاني تكلم الباحث عن التيار (الليبرالي) الإنساني ومدارسه وتوجهاته.

وفي الباب الثالث أثار الباحث بعض القضايا المركزية للفكر الفلسفي في مصر مثل مسألة الله والعالم والإنسان. وقد ناقش في الفصلين الأول والثاني من هذا الباب مسألة الله والعالم في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، متعرضاً لمواقف مدرسة التجديد والإحياء الإسلامي والاتجاه (الليبرالي) الإنساني. وفي الخاتمة قدم الباحث خلاصة عامة لمجمل الأفكار التي توصل إليها في دراسته.

عرض عام لأهم أفكار الكتاب

يبدأ الباحث الدكتور أحمد جاد عبد الرازق في مدخل الباب الأول باستعراض الأطوار الكبرى التي اجتازها الفكر الإسلامي في اطراد تطوره وسيرورته في مصر قبل العصر الحديث. وقد أحسن صنعاً عندما ضبط عملية بحثه في مسألة ظهور وتقويم الاتجاهات والتيارات والمذاهب والنزعات الفكرية –علوية وعثمانية وسنة وأشعرية واعتزالية وخارجية وشيعة وطحاوية وغيرها في مصر– بمقولة مفادها أن قبول أو رفض المجتمع المصري لهذه المقولات والأفكار يستند في أساسه إلى مدى تماشيها مع وعي الأمة الجماعي ومع مصادرها

الأصلية وثقافتها الذاتية، ومدى اقتراب هذه التيارات من أصول العقيدة الإسلامية. ويشير إلى تأثير العديد من الدول (الدولة الفاطمية) والشخصيات التاريخية (صلاح الدين الأيوبي وابن تيمية وغيرهما)، والمؤسسات التعليمية (جامع الأزهر)، والمذاهب الكلامية (علم الكلام الأشعري) في حركة بناء الفكر الفلسفي، ودفعها في تلك الحقبة من تاريخ الأمة في مصر.

ثم ينتقل الباحث إلى تحليل العوامل الفاعلة في مسيرة نهضة الفكر الفلسفي في مصر في القرن العشرين، ويرجعها إلى التعليم والاستشراق والبعثات والصحافة والترجمة، متتبعاً ذلك التأثير من خلال حقبة تاريخية تشتمل على جهود الكثير من السياسيين والعلماء والمفكرين والمصلحين. وفي هذا الإطار يتتبع حركة التعليم في عصريْ محمد علي وإبراهيم باشا (1805-1848)، ويحلل فلسفة كل من الرجلين ورأيهما في عملية التعليم وأهدافها، ويخلص إلى أن محمد علي على الرغم من جهوده من أجل الإصلاح، إلا أنه لم يجعل الإنسان المصري محوراً من محاور عمله التعليمي، لأنه أهمل قضية الإنسان وهمّشها لأنها لا تدخل في سياق تحقيق طموحاته العسكرية والصناعية والتمدينية عموماً. ويرى الباحث أن سياسة محمد علي التعليمية قد أدت إلى ازدواجية النظام التعليمي من خلال الفصل بين التعليم الديني والمدني، وسيادة المركزية في نظام التعليم المصري، والتحكم الكامل للدولة في العملية التعليمية.

وبعد عصر محمد علي تتابعت السياسات التعليمية، فجاء إبراهيم وعباس الأول وسعيد وإسماعيل الذي شهد عصره نهضة تعليمية أدت -في رأي الباحث- إلى ظهور فئة من المصريين الذين تعلموا في عصر محمد علي من أمثال رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك ومصطفى بهجت ومحمود باشا، الذين أسهموا فيما بعد في بلورة فكرة النهضة الوطنية والتربية القومية.

وفي سياق دراسة هذه التطورات التعليمية وبيان آثارها في الفكر المصري، يتعرض المؤلف لمؤسسة الأزهر وطبيعتها ودورها في حركة النهضة، وتأثرها في بعض المراحل بحالة الركود والجمود التي لحقت بمصر في العهد العثماني، مبرزاً العوامل التي دعت إلى فكرة إصلاح الأزهر ونوعية التغييرات التي يحتاج إليها لأداء وظيفته الإصلاحية. ومن أبرز الملامح الفكرية التي سادت في الأزهر وانتشرت في الواقع المصري عن طريق تأثيرات الفكر الغربي الوافد في تلك الحقبة، يذكر الباحث سيادة الأسلوب التقليدي في الدرس الكلامي

بالأزهر الذي كان يعتمد على الحواشي والتقارير دون إضافة جديد، واستمرار الغلبة للتيار الأشعري على غيره، وازدهار التيار الصوفي العملي المتمثل في الطرق الصوفية، وغياب الحوار المنظم بين التيار الماتريدي الذي يؤيده مركز الخلافة، وغيره من المذاهب الكلامية الأخرى، وظهور الصحافة في مصر مع الخبراء المصاحبين للحملة الفرنسية.

ومن بين الظواهر البارزة التي يذكرها الباحث في شأن تطور الفكر الفلسفي الإسلامي في مصر في العصر الحديث، صحوة التيار السلفي متمثلا في عودة فكر ابن تيمية ليمارس نفوذه وتأثيره في الأوساط الفكرية الإسلامية، وسيطرة الأشعرية في مصر، وميل بعض المفكرين المعاصرين إلى مدرسة الاعتزالية مثل محمد عبده، وظهور ردود فعل متعددة إزاء المد الغربي الزاحف إلى عالم المسلمين، حيث تراوحت هذه الردود -كما يرى الباحث- بين الخضوع النسبي ومحاولة استحضار التراث الإسلامي تجاهها ولكن بأسلوب انهزامي، والرفض المطلق من جانب الاتجاهات المحافظة.

في الباب الثاني يتوجه الباحث إلى مناقشة أبرز التيارات الفكرية في مصر في القرن العشرين مرجعاً إياها إلى ثلاثة تيارات كبرى هي: تبار التجديد الديني، وتيار الإحياء الإسلامي، والتيار (الليبرالي) الإنساني.

يرى الباحث أن التيار التجديدي الديني يرجع في جذوره إلى تلك المحاولات الأولى التي قام بها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، والتي ارتكزت على الدعوة إلى ضرورة العودة إلى الأصول الإسلامية الخالصة والأخذ بأسباب تقدم الحضارة الغربية المعاصرة وبعلومها التجريبية التي مكنت لها في الأرض. وقد كان للأفغاني تأثير كبير في نهضة الفكر الإسلامي الحديث في مصر وخاصة الفكر الفلسفي، فهو قد جعل من الدين قوة النهوض الأولى التي يجب أن تكون شرطاً في كل حركة النهضة وتوجهها نحو غاياتها. ويخلص المؤلف إلى قوله: "**وفي الجملة فإن مواقف الأفغاني الكلامية السياسية تعكس في مجملها طبيعة الموقف الإسلامي من الغرب في ذلك الوقت**"، (ج 2، ص: 947).

أما محمد عبده فقد أكد في برنامجه الإصلاحي مسألة العودة إلى الدين والأخذ بأسباب العلوم الغربية مع التركيز على الجانب الديني التربوي في عملية الإصلاح. وقد سار رشيد رضا في برنامجه الإصلاحي من المنطلقات التي وضع إطارها المرجعي كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

لقد أثرت أفكار أصحاب هذه المدرسة التجديدية في سائر الأعمال والطروحات التي أعقبتها، ذلك أن أفكار هؤلاء الثلاثة ستشكل -كما يقول الباحث- الخلفية الثقافية والدينية والسياسية لتيارات الإحياء الديني في مصر، مثل حركة الإخوان المسلمين وجماعات التكفير والهجرة والجهاد. وترجع عوامل الإحياء الديني في مصر إلى طبيعة الدين الإسلامي نفسه، وإلى تفاعل الأوضاع الداخلية والخارجية التي حكمت العالم الإسلامي في تلك المرحلة وما برز فيها من تيارات فكرية وحركات سياسية تتأثر بأقدار متفاوتة بالأفكار والأطروحات (الليبرالية) الغربية. وقد أسهم ذلك كله في بروز الاتجاه الإحيائي في الحركة الإسلامية في مصر، وتنامت الدعوة إلى البديل الإسلامي في مواجهة الاجتياح العلماني. وهنا ظهرت صور مختلفة للتعبير عن الرغبة في التغيير، منها ما نزع إلى اعتزال المجتمع وتكفيره، ومنها ما أعلن الجهاد المسلح ضد السلطة القائمة، ومنها ما سلك سبيلاً وسطاً بين هذا وذاك. وفي هذا الصدد، يشير الباحث إلى التأثير العميق لكتابات سيد قطب وأبي الأعلى المودودي التي ركزت على تصوير جاهلية المجتمعات الحديثة وفسادها وانحرافها.

ويرى الباحث أن حركة الإخوان المسلمين التي تمثل عمقاً استراتيجياً في حركة الإحياء الإسلامي دعوة كلية شمولية سعت إلى تحقيق شمولية الإسلام في مناهجها وبرامجها، وقد استهدفت منذ بدايتها إعادة الثقة للأمة بدينها ومواجهة الفلسفات الدخيلة والغازية، وتطهير المجتمع من الأدران والانحرافات، وتكوين الطليعة الواعية القادرة على حمل عبء النهضة روحياً وفكرياً وسياسياً وتنظيمياً.

أما تيار (الليبرالي) في مصر فقد تأثر من جهة بأفكار محمد عبده، وتشرب من جهة أخرى الأفكار الغربية. وقد أسهم اللورد كرومر في بث الأفكار (الليبرالية) في الأوساط الإسلامية في مصر. وقد سعت هذه الأفكار منذ البداية لفك الارتباط بين التعاليم الإسلامية والدولة ونظمها، وذلك -كما يقول الباحث- بإحلال الإنسان محل الله في وضع النظم الدنيوية، وجعل الله موضوعاً للعقيدة الفردية فحسب. وقد أسهمت الأقليات المسيحية في إثراء هذا الاتجاه وتنميته ليتحول فيما بعد إلى رؤية مستقلة في قضايا النهضة ومشكلاتها. واتخذت هذه النزعة (الليبرالية) في بدايتها صبغة سياسية، وقد تصدرها مجموعة من المثقفين المسيحيين مثل شبلي شميل وسلامة موسى وفرح أنطون، ولحق بهم طائفة من (الليبراليين) المسلمين، ووجدت

هذه النزعة التعبير عنها في عدد من الكتابات، منها كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" وكتابات إسماعيل مظهر وآخرين.

ومن المظاهر الأساسية التي تطبع منهج هؤلاء في التحليل، كما يرى المؤلف "الفهم الملتوي لحوادث التاريخ الإسلامي، والاعتماد على التأويل السيئ والمغرض لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية" (ج 2، ص: 961).

وقد أدت هذه التطورات الفكرية إلى ظهور ما أسموه بعلم الكلام الإسلامي (الليبرالي) الجديد الذي من مقولاته:

– التحول من مركزية الله إلى مركزية الإنسان الذي أصبح هو المرجع في التشريع والاجتماع البشري.

– الاهتمام بالعلاقة بين التراث اليوناني والفكر الإسلامي والدراسات "الاجتماعية" والوجودية (نموذج عبد الرحمن بدوي) التي جعلت الإنسان مركز الوجود، وهو ما أدى –كما يقول الباحث– إلى القول: بوحدة الوجود، فلا نجد فرقاً بين الله والإنسان والعالم.

– تحويل علم الكلام من الإلهيات إلى الإنسانيات (نموذج حسن حنفي) على أساس أن الدين أو الغيب منتوج بشري لمواجهة لحظات الاغتراب والضعف والهوان العقلي لدى الإنسان عندما يستعيد قدراته وكماله يرمي بالميتافيزيقا بعيداً عن مجاله الأرضي ليصبح بعقله قادراً على الفعل والتأثير في الحركة الاجتماعية دون حاجة إلى إله يقوده ويرشده في شؤونه الدنيوية.

– التعاطي مع مسألة الألوهية في علم الكلام المعاصر انطلاقاً من التراث الاعتزالي القديم، ومن تراث الفلسفة الإسلامية ذات المقولات اليونانية، فضلاً عن الأخذ من مقولات الفلسفة الغربية الحديثة.

ويعقد الباحث جملة من المقارنات بين آراء بعض الليبراليين والإسلاميين في عدد من المسائل مثل: قضية إثبات وجود الله، والصفات الإلهية، وقدم العالم، والنبوة.

تقويم عام لمنهجية الكتاب وإطاره التحليلي

بعد هذا العرض المختصر لمباحث الكتاب وموضوعاته العامة سأحاول أن أثير بعض القضايا عن منهجية الكتاب وإطاره التحليلي العام دون الدخول في مناقشة تفصيلية لمجمل الأفكار الواردة فيه، تاركاً للمتخصصين أمر تقويمها تقويماً منهجياً تفصيلياً.

بادئ ذي بدء تحسن الإشارة في هذا المقام إلى مسألتين أساسيتين يرتكز عليهما الإطار العام الذي يُقَوَّمُ فيه الكتاب في منهجيته وموضوعه وهما:

المسألة الأولى

إن الدارس لفلسفة الحضارة وتاريخ العمران البشري، يحتاج إلى فهم المرجعية والأسس المعرفية التي قامت عليها الحركات الحضارية الكبرى التي شهدها التاريخ الإنساني منذ القدم. ذلك لأن التحضر البشري يظهر عموماً استجابةً لرؤية كونية شاملة ومرجعية معينة، ينبثق عنها **مشروع حضاري** بغية نقل الإنسان والمجتمع والثقافة، القائمة من مرحلة **الوجود السابق** لحالة الحضارة إلى مرحلة **الكينونة الحضارية**، التي يشعر في ظلها الإنسان فرداً وجماعةً بحيوية تاريخية تفتح لفكره ووعيه آفاقاً وتتيح لقدراته إمكانية **الحضور الحضاري في التاريخ**. وبهذا يُتاح للمجتمع بناء نموذجه الضحاري الخاص الذي يميّزه عن غيره من المجتمعات، ويعطيه الأبعاد الكاملة لشخصيته، ويحدد له معالم الاعتقاد والتفكير والوعي والقيم والمفاهيم والنماذج والأنساق والمنهجيات والأدوات والأساليب والسلوكيات والمشاريع. ومن هنا فدراسة فلسفة أي مشروع حضاري لا يمكن أن تتم خارج معطيات **مرجعيته الفكرية وإطار تكوينه التاريخي**.

وفي دراسة فلسفة المشروع الحضاري الإسلامي الذي قادته الحركة الإسلامية الحضارية تولدت علاقة منهجية أصلية، ونشأ حوار وارتباط ذاتي مستمر بين المرجعية الإسلامية والإنجازات الحضارية والثقافية والتاريخية للإنسان المسلم. ومن هنا فتقويم الفكر الحضاري وفلسفة المشروع الإسلامي خاضعة **دوماً لقانون الارتباط بين المرجعية الأصلية التكوينية من ناحية وتجلياتها التاريخية في الفكر والثقافة والاجتماع والحضارة من ناحية أخرى، تلك التجليات التي هي محصلة للتفاعل بين الإنسان ومرجعيته في عالم الشهادة.**

المسألة الثانية

في دراسة فلسفة المشروع الحضاري للأمة الإسلامية يحتاج الباحثون كذلك إلى نوعين من القدرات والخبرات. الأولى هي **القدرات والخبرات التنظيرية والتأسيسية** التي تضع فلسفة التحضر وتصوره وإطاره النظري ومقولاته ونموذجه ومشروعه وبدائله ومخططاته، وتحدد خصائصه وأهدافه وغاياته، وترسم منهجياته وكيفياته وآلياته، وتوضح آفاقه وأبعاده وإمكانياته النظرية والاستشرافية.

والثانية هي **القدرات والخبرات التطبيقية والإنجازية** التي تنفذ إلى الواقع ومشكلاته وتشكيلاته وحاجاته وإمكاناته وطاقاته، وتنهض بتنفيذ المشروع وإنجازه، بما يحتاج إليه من إجراءات ووسائل وأساليب وأدوات. ومن هنا فالدارس لفلسفة المشروع الحضاري بحاجة إلى خطوتين منهجيتين متكاملتين هما:

– تقوم القدرات والخبرات التنظيرية والتأسيسية لفلسفة المشروع الحضاري وتطويرها.

– تقويم القدرات والخبرات التطبيقية والإنجازية للمشروع الحضاري وتطويرها.

ونحن عندما نتأمل بعمق ما خلفته لنا حركة النهضة والإصلاح في العالم الإسلامي الحديث، من تراث فكري ثري ومتنوع نجد أن الخلل الأساسي الذي يُواجهه المشروع الحضاري يكمن إما في منهجية تقويم القدرات التنظيرية والتأسيسية، وإما في منهجية تقويم القدرات والخبرات التطبيقية والإنجازية وتطويرها. فهناك من الأفكار النهضوية ما هو عميق في نظريته ورؤيته، ولكنه فقير في منهجية تطبيقه وإنجازه بحيث لم يصل إلى مواقع التمكين والتنفيذ. وهناك من الأفكار والمشاريع التي تمكنت فعلاً من بعض تلك المواقع، ولكن قدراتها التنظيرية ضعيفة جداً وفهمها لمشكلات الأمة وسبل علاجها ينتابه كثير من القصور والغموض والسطحية، وقد أعطى مؤلف الكتاب أمثلة عديدة لهذا الضرب الأخير منها نموذج محمد علي وغيره.

في ضوء هاتين الملاحظتين أحاول تقويم منهجية الكتاب.

إن الكتاب بشكل عام يطرح موضوعاً حيوياً في الفكر الإسلامي المعاصر، ليس فقط في مصر، ولكن في عالم المسلمين كله.

ينطلق الباحث من تصور عام مفاده أن القضية المحورية التي تدور حولها الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث هي تلك المتصلة بعلاقتنا بالغرب وموقفنا منه فيقول: "وهذا يدفعنا إلى القول بأنها تعتب بوجه ما رد فعل للسيطرة الغربية على العالم الإسلامي" (ج 1، ص24). فالفلسفة الإسلامية المعاصرة تتشكل في رأيه من مجموعة تيارات فكرية متصارعة في مصر، يمكن ردها إلى تيارين كبيرين هما: التيار النازع نحو الفكر الغربي والنسق الأوروبي، والتيار الذي نادى بالعودة إلى المبادئ الجوهرية للإسلام والرجوع إلى القرآن والسنة. فهي "مجموعة من الأفكار والنظريات الإصلاحية النهضوية التي نادى بها رواد الإصلاح الإسلامي والعلماء والمفكرون العاملون على نهضة العالم الإسلامي في العصر الحديث، وهي لا تقتصر على ما قدمه مفكرون إسلاميون، بل تمتد إلى ما قدمه مفكرون آخرون استفادوا بقوة من الأفكار الليبرالية الغربية، وحاولوا نشرها في العالم الإسلامي، فأسهموا بشكل أو بآخر في تحريك الأفكار النهضوية، وبصفة خاصة تلك الأفكار المتعلقة بطبيعة العلاقة بين الدين والدولة وبين الدين والمجتمع" (ج 1، ص25).

هذا ما يراه الباحث الكريم في تعريفه للفلسفة الإسلامية في مصر منذ البداية، ولكنه يعود في الفصل الأول وتحت عنوان (أثر التعليم المصري على مسيرة الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر) ليقدم معنىً إضافياً للفلسفة الإسلامية بقوله: "فهذه التيارات الفكرية السائدة في مصر –سواء أكانت إسلامية أم (ليبرالية)– تشكل في مجموعها الكيان الفكري الذي يعرف بالفلسفة الإسلامية في العصر الحديث باعتبار أن الفلسفة في جوهرها هي منهج الفكر الذي يمكن أن تتأسس عليه النهضة أو يشير إلى طريق أو مشروع للإصلاح، أو هي في الحقيقة محاولة لتناول الأفكار المؤثرة في الساحة الثقافية الواقعية ولكن على مستوى منهجي تحليلي" (ج 1، ص147). ويعرف الفلسفة بقوله: "هي مجموعة من النظريات الدينية والكونية والاجتماعية حول الله والعالم والإنسان، وبصفة خاصة العلاقة بين الدين والعقل والعلم من ناحية، وبين هذه الثلاثة والنظم السياسية والاجتماعية من ناحية أخرى، هي مجرد رد فعل للتفكير الغربي الحديث، أو أن الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث هي بمثابة مرآة تعكس موقف العالم الإسلامي من الثقافة الغربية" (ج 1، ص287). ويضيف في مكان آخر قائلاً: "وعلى الجملة فإن الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث هي عبارة عن مجموعة من الأفكار والنظريات الإصلاحية التي نادى بها رواد الإصلاح الإسلامي" (ج 1، ص287).

وعن منهجية دراسته يؤكد الباحث أنه يحاول أن "يتناول الدارسين المعاصرين دون تحيز، بل بتعاطف شديد بغية إبراز ما هو جديد وبارز في كتاباتهم. ولقد حاول الباحث أن يعزف (سيمفونية) فلسفية كاملة إلى حد كبير، ذلك أن الأمر ليس أمر أفكار ذاتية فحسب، بل أمر مفكرين ينتمون إلى تيارات فلسفية متنوعة، يكمل بعضها البعض الآخر، بل يمكننا أن نتحدث عن تعاون كامل بين هذه التيارات الفلسفية في مصر القرن العشرين" (ج 1، ص 27). ولكنه يعود في مكان آخر ليقول: "ومن خلال هذه التيارات الفكرية المتصارعة يتكون الفكر الفلسفي في مصر القرن العشرين" (ج 1، ص 269).

ويضيف بياناً لحقيقة هذه التيارات الفلسفية المتكاملة والمتعاونة والمتصارعة في الوقت نفسه: "وهكذا تشكلت الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث في مواجهة الاقتحام الاستعماري الأوروبي والهجمة الغربية الشرسة سواء بالرفض التام، أو بالقبول التام، أو بمحاولة التوفيق بين الموروث والوافد" (ج 1، ص27).

في ضوء هذه التحديدات تأتي "سمفونية" الباحث المعزوفة تحت عنوان "**فلسفة المشروع الحضاري**".

لقد حاولت أن أقرأ الكتاب في ضوء هذه التحديدات، وبعد الفراغ من تصفح أفكاره لاحظت أن هناك اختلافاً بيّناً بين العنوان الأصلي للكتاب المذكور في الصفحة الداخلية للغلاف وهو **الفلسفة الإسلامية في مصر** في القرن العشرين: **مدارسها ومناهجها**، والعنوان الحالي للكتاب وهو **فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**. فالذي حدث هو أن العنوان تغير وبقي مضمون الكتاب متصلاً بالعنوان الأصلي.

وهذا التغير في حقيقته ليس شكلياً ولكنه أساسي ومتصل بالمنهج. فالكتاب من هذه الزاوية لم يتعامل مع مسألة "**فلسفة المشروع الحضاري**"، أي أنه لم يستخدم المنهج الخاص ببحث الفلسفة المتعلقة بالمشروع الحضاري، وقد يكون منهجاً تاريخياً اجتماعياً ينزع نحو التعاطي المعرفي النقدي مع المفاهيم والأفكار والأنساق المتغايرة والمتنافرة في مرجعياتها وفلسفاتها ومنهجياتها بدلاً من عرضها وسردها بوصفها (سمفونية) تاريخية، يحكمها كما يصرح الباحث التعاطف الشديد والتعاون الكامل بين التيارات، وما هي في الحقيقة "بسمفونية"، وإنما هي نشاز ونفور في الأصوات والنغمات. فليس هناك تقعيد منهجي وتناول معرفي نقدي للأفكار، ينطلق من واقع فكري وعلمي راجعاً به إلى أنساقه ومرجعياته التي ولدته دون حشو وتلفيق أوتوفيق

ومقاربة وتعاطف، ولكن على أساس ما يسميه الأستاذ أبو القاسم حاج حمد في كتابه "**العالمية الإسلامية الثانية**" بمنهجية معرفية تضبط وتنظم الأفكار وتنقدها وتفككها وتحللها إلى وحداتها الأولية ثم تعيد صياغتها من جديد مميزة بين الدخيل والأصيل، وبين القديم الجديد، وبين الميت والحي، وبين الصحيح والخاطئ، وبين المعاصر والبائد، وبين المرجعي والأجنبي.

إن غياب مثل هذا التعقيد المنهجي والتناول النقدي جعل الباحث يقوم بعملية تغيير للعنوان الأصلي والموافق تماماً لمضمون الكتاب دون أن ينبهنا إلى مخاطر هذا التغيير الذي لم يسمح لي –كقارئ على الأقل– في الحقيقة أن أدرس أفكار الكتاب دراسة منهجية. فالباحث من جهة يدرس الأفكار استخداماً منهجياً دقيقاً يتيح له فرصة التفريق الواضح بين المرجعيات والأنساق وتقويمها، وتتبع تأثيراتها الثقافية والعملية، ولهذا نجده يجعل الفلسفة الإسلامية في مصر في القرن العشرين عبارة عن هجين مخلوط من الأفكار التي تجمع بشكل توفيقي أو تلفيقي أو تقاربي بين النسق (الليبرالي) والنسق الإسلامي فيقول: "فالفكر الفلسفي في مصر الحديثة يأخذ في تشكله اتجاهات تتوزع بين التيار السلفي الإسلامي على مختلف درجاته من الاعتدال والتشدد أيضاً" (ج 1، ص146). فيا لها من (سمفونية) تعاطفية لا منهجية واقعية. فنحن لا ننفي وجود الفكرين الإسلامي و(الليبرالي) الإنساني في مصر، ولكننا لا نرى أن الفلسفة الإسلامية يمكن أن تكون تعبيراً عن هذا الهجين المخلوط.

فالحاجة ماسة إلى التقويم المنهجي النقدي المؤسس على نظرية معرفية واضحة، تنطلق من معالجة كل هذه الأفكار والأطروحات والمشاريع من منظور مرجعي إسلامي خالص لا تلفيق فيه ولا تقريب ولا تعاطف، ولكن فيه تقنين للتفكير وضبط لحركته بضوابط منهجية ومعرفية إسلامية، حتى نتمكن من تقويم الفلسفة الإسلامية استخراج ما هو إسلامي فيها فعلاً ونفي ما هو غير ذلك دون توفيق أو تلفيق. فالمنهجية الإسلامية لا تقبل التلفيق والتجزيء والترقيع والتعاطف، ولكنها قانون ومعيار عام ينبغي أن نحاكم إليه التيارات والأفكار الإسلامية وغير الإسلامية، وليس العكس. أي جعل المرجعية جزءاً من الأفكار التي تمثل موضوع النقاش الدائر بين الاتجاهات الفكرية المتنوعة.

ومن جهة ثانية، نجد الباحث ينزع إلى تكديس الأفكار وحشدها واضعاً أمام القارئ إشكاليات ونصوصاُ كثيفة -بحاجة إلى معالجات منهجية- لا يكاد يخلو منها فصل أو مبحث من مباحث الكتاب، وخاصة في الباب الثالث الذي أقحمنا في قضايا الله والإنسان والعالم والنبوة والعقل والنقل، دون تطوير إطار منهجي تحليلي لتقويم هذه الأفكار والإشكاليات ونقدها بعد جمعها من مصادرها المتنوعة التي أشار إليها الباحث الكريم، ذلك فضلاً عن غياب عملية تركيب الأفكار المفاهيم وتأليفها في نسق نظري مترابط.

إنَّ الفرز المنهجي للأفكار وأنساقها ونوعيتها لتحديد مدى صلتها بعمر النهضة الذي نعيشه أمر مهم جداً في بناء فلسفة معاصرة للمشروع الحضاري. فالعمل الأساسي في تقويم طروحات النهضة الحديثة وأفكارها ليس جمعها وعرضها وشرحها، ولكن تقويمها نقدياً ومعرفياً وذلك بمواجهتها في مدى صلاحيتها للمرحلة الحالية وللمشروع الحضاري، الذي ينسجم مع حاجات الأمة وظروف الواقع العالمي الراهن. فمثلاً كان من المفروض أن ينظر الباحث في إمكانية طرح مسألة النهضة وصياغة تساؤلاتها وإشكالياتها وفق المدرستين الإسلامية و(الليبرالية). لينظر هل يحق لنا أن نجعل سؤال النهضة هو: مسألة الله والعالم والإنسان والنبوة وعلم الكلام الإلهي والدين والدولة والنقل والعقل. أم يكون سؤال النهضة هو بناء المنهجية والفكر والمعرفة الإسلامية القادرة على تنزيل قيم الوحي على واقع الحياة، أو بناء القدرة العقلية والحضارية والنفسية والمنهجية للإنسان ليواجه ظروف بناء حضارة، وإنقاذ حضارة غارقة في فوضى معرفية لا نهاية لها، أو بناء مناهج وعلوم جديدة للتعامل مع المرجعية القرآنية تعاملاً حضارياً. ومناهج وعلوم للتعامل مع الأزمات الإنسانية والمعرفية والفكرية التي تلقي بثقلها وحملها المنهك على كاهل الأمة الإسلامية. وبعبارة أكثر دقة تحتاج الفلسفة الحضارية الإسلامية إلى البحث في "إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية... وبناء قواعد المنهجية الإسلامية على ضوء المنهجية المعرفية القرآنية... وبناء قواعد المنهجية الإسلامية على ضوء المنهجية المعرفية القرآنية... وبناء منهج للتعامل مع القرآن... وبناء منهج للتعامل مع السنة النبوية المطهرة... وإعادة دراسة وفهم تراثنا الإسلامي وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية تخرجنا من الدوائر الثلاث التي تحكم أساليب

تعاملنا مع تراثنا -في الوقت الحاضر-: دائرة الرفض المطلق ودائرة لقبول المطلق ودائرة التلفيق الانتقائي العشوائي... وبناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر".[1]

فعندما نحاول تقويم أفكار المدارس التي أشار إليها الباحث في كتابه نجدها تعاني من مشكلة إما في منهجية التعامل مع الرؤية المعرفية القرآنية، أو في منهجية التعامل مع التراث الإسلامي، أو في منهجية التعامل مع التراث الإنساني، ولهذا يظهر الخلط وتبدو الفوضى في الطروحات والمقولات الفكرية. إنَّ كثيراً من الأفكار التي أوردها الباحث تحت عنوان: فلسفة المشروع الحضاري، لم تعد صالحة، لأن فلسفة لا تعرف سؤالها الحقيقي ومشروعاً حضارياً لا يعرف عمر الأمة ومرحلتها التي تعيش فيها ستكون لا محالة عامل إعاقة وتعطيل. فلكي نبني فلسفة للمشروع الحضاري نحتاج أولاً إلى بناء علم مستقل خاص بسؤال النهضة الحقيقي والتحدي الرئيس الذي يواجهها هو الله والعالم والنبوة والعقل والنقل، أو ما إذا كان الأمر في حقيقته هو: كيف نتعامل مع المنهجية المعرفية للوحي والقدرة العقلية والنفسية والسلوكية للإنسان؟.

هذه جملة من الملاحظات التي رأيت أن أشارك بها في إثراء الحوار عن فلسفة المشروع الحضاري من خلال عرض هذا الكتاب الذي هو بين أيدينا. ويبقى أن نشير إلى بعض النقائص الفنية والعلمية في الكتاب التي يستحسن أن يعيد الكاتب الكريم النظر فيها وخاصة في حالة إعادة طبع الكتاب.

1. أشار الباحث الكريم في ثنايا المقدمة إلى الدراسات السابقة، ولكنه لم يذكرها لا في متن الكتاب ولا في حواشيه، على الرغم من أهميتها في مثل هذه البحوث.

2. لم يعط الباحث الكريم تعريفاً واضحاً للمشروع الحضاري ذاته ومفهومه بحيث نجده يستعمل بشكل غير مضبوط وفي كل مرة يأخذ معنى معين حسب المدارس.

3. فرّق الباحث الكريم بين تيار التجديد الديني وتيار الإحياء الإسلامي دون أن يضع مقياساً واضحاً للتميز بينهما، فضلاً عن غياب أي تعريف لمفهوم التجديد والإحياء في هذه الأطروحة.

---

[1] طه جابر العلواني: ابن تيمية وإسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي والدار العلامية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، السنة: 1995، الصفحة: 70، 71.

4. في بعض الأحيان يعمد الباحث الكريم إلى مناقشة بعض الأفكار الخاصة بتطور الأحداث في مصر، ثم يقوم بتعميم الحكم على كامل بلاد المسلمين، وهذا أمر يجر من الناحية المنهجية إلى سوء تقدير أوضاع الآخرين والظروف التي مرت بهم.

5. يعتبر البحث أن الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا من تيار التجديد الديني (انظر ص 273)، ويدرسهما تحت هذا العنوان، ويعتبر البنا وسيد قطب وتيارات العنف في الحركة الإسلامية من التيار الإحيائي. ولكن في بعض الحالات يجمع بين هؤلاء جميعاً بوصفهم من رموز التيار التجديدي. فيقول مثلاً ص: 134 في الجزء الأول: "يمكن تسميته بالتجديد الديني الذي وضع أصوله جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب، وعبد القادر عودة" (وانظر كذلك، ص 287).

6. يغلب على الكتاب التكرار للأفكار والاستشهادات بشكل ممل، انظر مثلاً الصفحات: 62، 63، 64، 65، 80، 81، 154، 155 من الجزء الأول، والصفحة 944 من الجزء الثاني إلخ.

7. لم يعرّف الباحث الفلسفة في بداية الكتاب على الرغم من أنه عقد لها مدخلا، ولكن عاد في الصفحات 285، 287، 288، 289 ليعرفها بعد أن وصل في مناقشته إلى التيار التجديدي.

8. يورد الباحث في بعض الحالات أفكاراً يبدو فيها التناقض والتعارض مما يتطلب توضيحاً أكثر، فمثلاً يقول في الصفحة 394: "وفي الجملة، فإن محمد عبده يعد رائد الفكر الحديث في مصر بجناحيه: الإسلامي بمستوياته وفصائله المتعددة. و(الليبرالي) التحرري بمستوياته وفصائله المتعددة، بالرغم من أن الاتجاه الأول نادى بالعودة إلى الأصول الإسلامية. والثاني دعا إلى الاتجاه إلى الغرب ومتابعته". ففي مثل هذه الحالة يثار سؤال كيف يكون عبده على رأس الاتجاه الإسلامي وعلى رأس الاتجاه (الليبرالي)؟ ولهذا يجب الإشارة إلى أن أفكار عبده تم توظيفها من قبل الاتجاهين، وقد لا تكون لعبده أدنى مساهمة مباشرة في تشكل التيار (الليبرالي)، وإنما استعملت أفكاره لتمرر طروحات معينة تماماً كما يستعمل (الليبراليون) المسلمون نصوص القرآن وأحاديث النبي وعلوم التراث لتسويغ مقولاتهم.

9. يذكر الباحث في الصفحة 459 من الجزء الأول أنه سيدرس أهم التيارات النشطة في حركة الإحياء الإسلامي في مصر في القرن العشرين، وهي: الإخوان المسمون والتكفير والهجرة والجهاد. ولكنه لا يعقد مباحث مستقلة لدراسة التكفير والهجرة والجهاد كما عقد ذلك لحركة الأخوان. ويأتي في الصفحة 500 من الجزء الأول تحت تسمية "سيد قطب ونشأة تيارات العنف في الحركة الإسلامية" ليدرج هذه التيارات ويضع على كاهل سيد قطب المسؤولية المباشرة في ظهورها. والذي نريد التنبيه عليه هنا هو ضرورة عدم التسرع في إصدار أحكام مثل هذه قبل الاستقراء والتتبع المتأني والمستفيض.

وفي الختام أحيي الباحث على ما بذله من جهد مبارك إن شاء الله، وأدعو الله أن ينفع به، ويكون لبنة جديدة من لبنات البناء الحضاري المعاصر للأمة.